

## تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي

د. غسان فينانوس

في ختام أيام الفلسفة في الأندلس ، قدم الدكتور غسان فينانوس مداخلة بعنوان " تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي " كانت تمهيداً للطولة المستديرة التي أقيمت وشارك فيها الباحثون أنفسهم الذين ساهموا في هذه المناسبة . وهم الدكتورة : طيب تيزيني . محمود الخضرة . أحمد برقاي . يوسف سلامة . ونشر فيمالي مداخلة الدكتور فينانوس ، وتتلوها مناقشات السادة الباحثين المشاركين في الطولة المستديرة .

### تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي

كان بودي أن أعالج هذا الموضوع من جوانبه المختلفة العلمية والأدبية والفلسفية ، لكن ضيق الوقت ، من ناحية ، وعدم تخصصي ببعض هذه الجوانب ، من ناحية أخرى ، جعلني أقصر على الجانب الفلسفي ، دون أن أغفل ، بالطبع ، التعرض ، بإيجاز ، للجوانب الأخرى .

لقد كانت سيادة العالم الفكرية ، في بدء عصور التاريخ ، للشرق ، حيث كانت تقطن الشعوب السامية ولاسيما الآرامية . ومنه انتقلت إلى اليونان والرومان ، ولكنها لم تلبث أن عادت مرة أخرى ، عن طريق السريان ومدارسهم المزدهرة ، إلى الشرق ، قبيل ظهور الإسلام . ثم سادت الحضارة العربية الإسلامية ، بفضل سريان العالم الشرقي وبتشجيع من خلفاء بغداد . فالسريان هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وإنطاكية ونشروها في الشرق وحملوها إلى مدارس الرها ونصيبين وحران وجند يسابور ، فالسلسلة ، كما يقول رينان ، متصلة الحلقات من المدرسة الإسكندرانية حتى السريان ، ومن السريان إلى العرب ومن العرب إلى مسيحيي القرون الوسطى .

وما أشبه حركة الترجمة اللاتينية بحركة الترجمة العربية التي سبقتها بقرنين ، فكما أن العرب أخذوا العلوم اليونانية عن طريق الترجمة السريان ومن خلال المدارس الفلسفية من الإسكندرية وإنطاكية والرها ونصيبين وحران وغيرها ، كذلك أخذ اللاتين العلوم العربية عن طريق الترجمة اليهود ومن خلال مراكز الترجمات كطليطلة (Toledo) في إسبانيا وبالرمو (Palermo) عاصمة صقلية .



## التراث العربي

يقودُ العملَ ويراجع الترجمة التي كانت تُنتج على مرحلتين : تنقل النصوص ، خلال المرحلة الأولى من العربية إلى اللغات المحلية التي منها تنقل ، في مرحلة ثانية ، إلى اللغة اللاتينية . وعلى سبيل المثال . كان دومينيك غنديساليوس (Gundissalinus) ، رئيس الشمامسة في هذه المدرسة يترجم إلى اللاتينية النصوص القشتالية التي كان ينقلها ، من العربية ، اليهودي المرتد إلى المسيحية ابن داود ، الملقب ببوحنا الإسباني ، بمساعدة يهودي آخر هو سالومون . وإذا كان Gundissalinus قد وقف نفسه على الفلسفة وأدخل بعض الفلاسفة العرب إلى اللاتينية . فإن جيرارد الكريموني ، أحد هؤلاء المترجمين في طليطلة ، قد اهتم خاصة بترجمة المؤلفات العلمية .

أما بالرمو فقد نشطت فيها حركة الترجمة في القرن الثالث عشر تحت رعاية الإمبراطور فردريك الثاني الذي كان على صلة ببعض مفكري العرب ، والذي جذ بدوره في جمع أكبر عدد من النصوص العربية ، وفي مقدمتها شروح ابن رشد على أرسطو . كما أنه دعا إلى ترجمتها وحاول ما في وسعه أن ينشرها في الجامعات الأوروبية ، إيماناً منه بما اشتملت عليه الثقافة العربية من درس وبحث .

وهكذا امتدت الترجمات لتشمل مؤلفات الفارابي والغزالي ، بقدر ما شملت ابن سينا وابن رشد ، وبشكل أوسع جداً امتدت إلى كتب علمية عربية من رياضيات وطبائعيات وتاريخ طبيعى ، إلى كتب يونانية أفلاطونية وأرسطية . وفي مرحلة متأخرة ، قاد ميشيل سكوت ( المتوفى عام ١٢٣٥ ) ، الذي درس في إكسورد وتعلم العربية في طليطلة ، حركة ترجمة نشيطة واسعة ، فغذى حركة الترجمة في بالرمو بغذاء وافر ، من بينه شروح ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتينية ولما يمض على موت مؤلفها ربع قرن .

في جو مشبع بالعقيدة الدينية الإسلامية ، وأفق مليء ، بالأفكار الفلسفية الأرسطية المتأثرة ببعض الكتب اللاهوتية الأفلاطونية برز ابن سينا ( ٩٨٠-١٠٣٧ ) أول الفلاسفة العرب الأرسطيين وأكثرهم إنتاجاً ، إذ شملت مؤلفاته الفلسفية الضخمة جميع نواحي الفكر آنذاك . ولم يتأخر طويلاً عبوره إلى أوروبة ، فلم يكد يمضي على وفاته نحو قرن حتى بُدئ بترجمته إلى اللغة اللاتينية . فترجمت موسوعة الشفاء بأقسامها الأربعة :

منطقيات ، طبيعيات ، إلهيات ورياضيات ، ثم أجزاء من النجاة ومن الإشارات وبعض الرسائل الصغيرة . وبهذا استطاع اللاتين أن يحصلوا على مراجع كاملة لفلسفة ابن سينا . ومن الملاحظ أن إلهيات ابن سينا قد وصلت إلى أوروبة قبل ميتافيزيقا أرسطو بنصف قرن ، وقبل الكتابين الأخيرين الموسومين بحرفي " م " و " ن " بقرن كامل .

وإذا كان أرسطو قد سبق الفلاسفة العرب إلى الغرب في قسم من منطقته فقط ، المقولات والعبارة ، فإنهم سبقوه إليه فيما تبقى من كتبه المنطقية التي لم تصل الغرب إلا في القرن الثاني عشر ، وأيضاً في الكتب الطبيعية والميتافيزيقية والمدنية التي لم تصله إلا في نهاية القرن الثالث عشر وعن طريق العرب . وهكذا كانت فلسفة ابن سينا أول مذهب متكامل يصل إلى الغرب ويُعش الفكر

فيه . وكان تأثيره في المفكرين إبان القرون الوسطى، خاصة ألبرتو الكبير وتوما الإكويني ، كبيراً للغاية ، لا سيما أن الترجمة اللاتينية لمؤلفاته إضافة إلى بعض كتب أرسطو المترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة ، قد أدخلت فلسفة أرسطو إلى الأرض اللاتينية .

وابن سينا الفيلسوف عالم أيضاً في الرياضيات والجيولوجيا والنبات والحيوان وعلم النفس والموسيقى . ولعلمه أثره وصداه في تاريخ العلم العربي بعامة والغربي بخاصة . وقد قدر روجي باكون والبرتو الكبير موقف ابن سينا حق قدره من تلك القضية الخاطئة التي شاعت في التاريخ القديم والمتوسط لدى بعض الكيميائيين الذين كانوا يزعمون أن في الإمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة . وقد أنكر ابن سينا هذا إنكاراً تاماً ، واستطاع أن يوضح مسار البحث الكيميائي وأن يمهّد لعلم الكيمياء الحديث . وقال ابن سينا أيضاً ، مع بعض المفكرين السابقين ، بكروية الأرض ، فمهّد لأمثال كوبرنيك ( المتوفى عام ١٥٤٣ ) وجاليلي ( المتوفى عام ١٦٤٢ ) وحاول في الجيولوجيا أن يوضح كيفية تكوين الصخور والجبال ، وساعد على وضع نظرية البراكين التي عُرفت في القرن السابع عشر . ولم يفت فيلسوف اللغة العربية أن يستعين في بحوثه العلمية بالملاحظة والتجربة ، ويمكن أن يُعدّ بهذا من بُناة المنهج التجريبي، وربما كان هذا من عوامل القربى بينه وبين روجي باكون .

وابن سينا طبيب أخيراً ، ومن كبار الأطباء العالميين . وكتابه القانون أكبر موسوعة طبية وصلت إلينا من القرون الوسطى . ولم تكن شهرته عظيمة في الشرق فحسب ، حيث لا يزال يدرس ويُنطق في بلاد مثل إيران وباكستان ، بل تجاوزته إلى الغرب فترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر . وظل أثره في أوربة دون منافس حتى في القرن السابع عشر . وقد جاء في المجلة التي يصدرها اليونسكو " بريد اليونسكو " - تشرين الأول ١٩٨٠ - في أعلى الصفحة ٣٨ ، أن كتاب القانون بقي يُدرّس في جامعة بروكسل حتى في عام ١٩٠٩ . وقد اعتمد ابن النفيس ، مكتشف الدورة الدموية الصغرى على هذا الكتاب عند شرحه له . واعترافاً بفضل أستاذه أطلق على كتابه الهام اسم " موجز القانون " .

كما أن نظرية ابن سينا في الإبصار، وكان يرى أن العين ترى الأشياء بتضايف عنصرين أولهما دخول النور إليها وثانيهما خروج ما يحصل فيها من انفعالات ، أثرت إلى حد كبير في نظريتي Roger Bacon , Robert Grossetette في الإبصار . وتأثير من هذه النظرية السينوية التوفيقية بين أفلاطون القائِل بأن الإبصار هو مصادفة ما ترسله العين للأشياء الخارجية المرئية وبين أرسطو القائِل بأنها على العكس انفعالات في العين ، ميّز هذان الفيلسوفان بين الإحساسات الشخصية التي تصل بوساطة البصر وبين العملية الطبيعية التي فعلت هذه الإحساسات . وتأثير من ابن سينا أيضاً تصوّر هذان الفيلسوفان الإحساسات تعاقباً من الأمواج أو النبضات تمرّ عبر وسط شفاف . وبجانب هذا استقى Roger Bacon ، من وصف ابن سينا في القانون للعين ، نظريته الخاصة بتكوين الصورة من وراء العدسة ، كما استقى منه أن العدسة ليست كروية بل مسطحة.



وصفوة القول أن لنظرية المعرفة السينوية تأثيراً واضحاً ، خلال قرن ونصف في فلسفة القرون الوسطى ، مع أنهم لم يبينوا ما أخذ كل منهم من ابن سينا . وإذا كان الإكويني ، الراهب الدومينيكاني ومنظر العقيدة الكاثوليكية ، قد خالف ابن سينا في موضوع العقل الفعال وفي مواضيع أخرى متعلقة بالتجريد وغيرها ، فإنه وافقه في أمر الصور المعقولة الخاصة بالمعرفة العقلية . كما أنه أخذ عنه مفهوم الحقيقة بصفاتها تطابق الفكر مع الواقع .

إن مشكلة المعرفة تؤدي حتماً إلى مسألة الوجود ، موضوع العلم الميتافيزيقي ، للعلاقة الوثيقة بينهما ولارتباط الوجود بالعقل . وفي فلسفة الوجود مارس ابن سينا أثراً كبيراً في الفلسفة اللاتينيين حتى إنه لا يوجد أي فيلسوف ليس مديناً له بشيء ما في هذا الموضوع . لقد عرف ابن سينا ، في القرون الوسطى ، بل في أيامنا هذه ، أنه فيلسوف الوجود وكاشف له كمعقول مرتبط ارتباطاً مباشراً بالعقل ، أو كما يقول ابن سينا نفسه ، في غير مكان : إنه أولى الأشياء التي ترسم معانيها في النفس ارتساماً أولاً ، أو هو - كما يؤكد الإكويني غير مرة ، مردداً بذلك قول ابن سينا ومتأثراً به .

"Primo in intellectu cadit ens"

ونظرية الوجود السينوية هذه كانت مصدر أبحاث خلال أكثر من قرنين ، وبقيت بعض نتائجها خالدة ، إذ تطورت في اتجاهين مختلفين : فمن ناحية ، حاولت هذه النظرية إقامة الوجود بمعناه الواحد وتفاوت درجاته على طريق التمييز الواقعي ، بين الذات والوجود ، بين المعلول والعلة ، بين المتأخر والمتقدم ، بين الممكن والواجب ، وأخيراً بين القوة والفعل : ومن ناحية أخرى ، حاولت إثبات التعددية في الوجود عن طريق النظام الكوني .

وفي هذا المجال وقف الشيخ الرئيس عند قضايا فلسفية : الوجود ، إدراك العقل له ، أقسامه : وقضايا لا هوية كبرى : أصل العالم ، الذات الإلهية صفاتها وصلتها بخالقها . وكانت هذه القضايا الشغل الشاغل لمفكري القرون الوسطى اللاتينيين من فلاسفة ولاهوتيين ، ولاسيما البيروني الكبير وتوما الإكويني ، وأثرت فيهم تأثيراً ملحوظاً . وأهمية ابن سينا هذه من الأسباب التي حملت روجي باكون على القول إن المعرفة قد انتقلت إلى العالم مرتين بشكل تام باللغة العبرية ، الأولى عن طريق الأنبياء ، والثانية عن طريق سليمان الحكيم ؛ ومرتين آخرين بشكل غير تام ، الأولى عن طريق أرسطو وباللغة اليونانية ، والثانية عن طريق ابن سينا وباللغة العربية .

ولم يقف أثر ابن سينا في الغرب ، عند القرون الوسطى ، بل جاوزها ، إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث . وسبق أن أشرنا إلى ما يبدو من تلاق بين " الرجل الطائر " عند ابن سينا و " الكوجيتو الديكارتية " وعقدت صلات أخرى بين الفيلسوف الإسلامي وباسكال وسبينوزا وليننتز . وقد تم أخيراً كشف ثلاث صور مجتمعة على حوائط مكتبة بودلين بإكسفورد ، أثناء ترميمها ، وهي لأفلاطون وأرسطو وابن سينا ، وهذا ولا شك له دلالاته ، وفي تاريخنا المعاصر لا يزال ابن سينا يشغل الأذهان شرقاً وغرباً ، فترجمت كتبه إلى اللغات الحية ، وشجع اليونسكو على هذه الترجمة .

## \*\*\* التراث العربي \*\*\*

وقبل أن أختتم الكلام على ابن سينا ، إليكم ما قالته الباحثة الفرنسية Goichon في ختام كتابها La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale : " لا توجد أية دراسة حول مفكر من مفكري القرون الوسطى لا تبحث علاقاته مع فلسفة ابن سينا . وبقدر ما تكون هذه الدراسات عميقة . نرى أن ابن سينا لم يكن فقط مصدراً استمد منه مفكرو القرون الوسطى معلوماتهم ومعارفهم ، وإنما هو أيضاً أحد ملهمي أفكارهم . ولو لم يكن ابن سينا موجوداً ، فلا أحد يدري ماسيكون عليه الفكر في القرون الوسطى " .

أما ابن رشد ( ولد عام ١١٢٦ ) ، فقد كان قاضي قضاة الأندلس ، وهو من أشهر فلاسفة الإسلام وأعظم شراح فلسفة أرسطو في العالم ، حتى عرف في الغرب اللاتيني بالشارح الكبير . ولابن رشد شأن خاص في تاريخ الفكر العربي ، لا يقل أهمية عن شأنه في تاريخ الفكر الغربي .. فقد قيض له ، في خضم المشادات العنيفة بين الفلاسفة والمتكلمين التي كادت تقضي على الفلسفة وعلى العقل ، أن يكتب أروع صفحة في تاريخ الفلسفة المشائية الأرسطية في الشرق ، إن في معرض الرد على خصومها من المتكلمين عامة ، أو في معرض تقويم ما أصابها على يد المشائين العرب من الكندي حتى ابن سينا من اعوجاج وتنقيتها مما علق بها من الشوائب الأفلاطونية الجديدة . وحسب فيلسوفنا فخر أن يكون قد استطاع الاضطلاع بهذين العباين . رغم ما حيك حول فلسفة أرسطو من المزاعم والأضاليل في عصره .

ورغم التناقضات بين العقائد الدينية والأفكار الفلسفية الأرسطية ، استطاع فيلسوف قرطبة أن يقدم للإنسانية جمعاء توفيقاً عبقرياً بين هذا البناء الفلسفي الشامخ وبين الأديان السماوية ، توفيقاً يصلح برأينا ، لكل الأديان ، لأنها واحدة في جوهرها . وإذا كان رجال الكنيسة ، في البدء ، قد حاربوا هذا التوفيق بضراوة ، وحرّموا كتب ابن رشد ، فإنهم مالبتوا ، في عام ١٢٨٧ - كما سنرى - أن عدّلوا عن هذا التحريم ، فتبنوا فكر الإكويني الذي هو ، كفكر ابن رشد ، فكر أرسطي في جوهره ، وجعلوه فكر الكنيسة الرسمي . ومعنى هذا أنه من الممكن أن تتغير وتتبدل التأويلات بتغير الأزمنة والظروف لتبقى الحقائق ثابتة لا تتغير . ولقد أدرك ابن رشد ومن بعده الإكويني هذا الموضوع ، فحارب الأول علماء الكلام لأنهم عقبة في سبيل الفهم الحقيقي للدين ، وحارب الآخر علماء اللاهوت من الأوغسطينيين التقليديين ، ليحرر العقل من سيطرتهم وليجعل قادراً على مزيد من الفهم العميق للدين في بساطته وتعبيره عن الفطرة السليمة .

ولكن ، كيف بدأت مكافحة ابن رشد ؟ أصدر المجمع الكنسي المنعقد في باريس عام ١٢١٠ قراراً يحرم ، في هذه المدينة فقط ، كتب أرسطو الطبيعية وشروحات ابن رشد عليها ، التي كانت معروفة ومتداولة منذ تأسيس جامعة باريس عام ١٢١٠ .

وبما أن هذا القرار لم يحترم اضطرت الكنيسة إلى إصدار قرار تحريم آخر عام ١٢١٥ ، اقتصر - كسابقه - على جامعة باريس . فحاولت جامعة تولوز الاستفادة من هذا الأمر ، فأصدرت منشور دعاية ١٢٢٩ بهدف جذب الطلبة إليها ، يؤكد أن الأساتذة فيها يدرسون كتب أرسطو

وشروحاته العربية المحرمة في جامعة باريس. وهذا يؤكد أن ابن رشد ومعلمه أرسطو كانا معروفين في كليتي الآداب واللاهوت في باريس منذ عام ١٢٣٠. فأدرك البابا غريغوار التاسع أن لا فائدة من القضاء على هذا التيار، مما دفعه إلى تشكيل لجنة عام ١٢٣٦ مهمتها تنقية كتب أرسطو وشراحه العرب مما قد يتناقض مع العقيدة الدينية.

بيد أن هذه اللجنة - كسابقاتها - فشلت، وهذا ما حمل البابا Innocent الرابع في الثاني والعشرين من أيلول إلى توسيع رقعة الحظر ليشمل أيضاً تولوز.

ولكن التيار الأرسطي الرشدي كان أقوى من كل الإجراءات وكان قد فرض وجوده بسيطرته على كل المراكز العلمية في أوربة وعلى رأسها باريس، رغم كل تحريمات الكنيسة. فما كان من كلية الآداب في باريس إلا أن جعلت تنظيمها يجاري الواقع الموجود، فسمحت، عام ١٢٥٠، بدراسة كتب أرسطو النفيسة الطبيعية والميتافيزيقية والأخلاقية. وبالإضافة إلى ذلك وضع البرتو الكبير، استجابة لطلب البابا الإسكندر الرابع، كتاباً "في وحدة العقل ضد ابن رشد" بيد أنه أدرك أن أرسطو الرشدي، المتأثر بالتأويل المادي الأفروديسي، قد فرض نفسه بمنهجه ودقته ضد الفلسفة الأوغسطينية القديمة. وبناء على تكليف من البابا ذاته، قام القديس توما الإكويني، تلميذ ألبرتو الكبير، بوضع كتاب يحارب فيه تلك الهرطقات الفلسفية الجديدة، ولا سيما تلك الخاصة بابن رشد، وهو بعنوان "الردود على الخوارج" Summa Contra Gentiles.

وهكذا انصبت جهود الأستاذ، وخاصة التلميذ على انتشار الفكر الأوربي من الرشدية والرشدية اللاتينية التي بلغت ذروتها فيما بين ١٢٦٧ و ١٢٧٧، وهي السنوات العشر التي كتب فيها سيجر دي برابانت أخطر كتبه الرشدية النزعة. ولتكتمل عملية التصدي للتيار الرشدي اللاتيني، أصدر أسقف مدينة باريس Etienne tempier. في العاشر من شهر كانون الأول ١٢٧٠، قراراً جديداً حرم فيه ثلاث عشرة قضية رشدية. إنها المرة الأولى. في تاريخ صراع الفكر الغربي ضد المد الأرسطي الرشدي الأفروديسي العقلاني، تحرّم فيها قضايا رشدية معينة. وهذا ما يدل على مدى تغلغل الرشدية والرشدية اللاتينية في أوربة وانتشارهما.

ومع أن البعض يعتبر أن عام ١٢٧٠ هو عام انتصار الأرسطية المعمدة تومانياً على الأوغسطينية الأفلاطونية السنيوية، وبشكل خاص على الرشدية والرشدية اللاتينية، فإن أسقف باريس نفسه أصدر، بعد أربع سنوات من وفاة الأكويني (١٢٧٧)، قراراً يحرم متنين وتسع عشرة قضية، من بينها بعض القضايا التومائية، إضافة إلى القضايا الرشدية المحرمة سابقاً. وهكذا تساوت التومائية المسيحية والرشدية المسيحية في الاضطهاد الفكري. إلا أن هذا التحريم لم يحل دون استمرار سيجر دي الفيلسوف برابانت وجماعته في تدريس المذهب الرشدي في باريس، حتى حكم على هذا الجريء بالموت، ونفذ الحكم عام ١٢٨١. وكان لا بد من انتظار عام ١٢٨٧ لإيجاد حل لهذه المسألة، إذ حدث تحول هائل عندما تبنى مؤتمر الرهنة الدومينيكانية مذهب القديس توما الإكويني، وقرر معاقبة كل من يعارضه: وهذا يعني أن الأرسطية والرشدية اللاتينية بثوبهما





كم كانت طويلة رحلة الرشدية التي بدأت بوفاة صاحبها في ١١٩٨ وانتهت بوفاة آخر أنصارها في الثلث الأول من القرن السابع عشر. لقد مُجّد ابن رشد كثيراً بعد وفاته ، ولكنه هُوجم كثيراً أيضاً وبعنف ، بل وكُفر رسمياً في حياته ، وبعد مماته: كُفر في حياته من جانب علماء المسلمين ، وكُفر بعد مماته من جانب الكنيسة ورجالها ، وكأنّه كان عليه ، بصفته حامل لواء العقلانية ، أن يتحمّل وحده كل الهجوم الذي يُثيره دائماً الاتجاه الديني ، في أيّ عصر يضع العقيدة الدينية في المرتبة الأولى ، ويجعل دور العقل في خدمة هذه العقيدة .

ومع كل جهود ابن رشد للتوفيق بين الفلسفة والدين ، فإنّه ظلّ دائماً مفكراً عقلانياً أعطى الفلسفة معنى إيجابياً واضحاً ، وأعطى العقل قدرة على إدراك . جميع الحقائق والموجودات. ولئن تكلم فيلسوف قرطبة على غيوب وما شاكلها من أسرار ومعجزات ، فإنّما هي رموز وصور لاتدلّ إلا على حقائق عقلية . وهذه الإنكار ، إضافة إلى تأييد ابن رشد لنظرية قدم المادة وإنكاره للخلود الشخصي كانت ، على ما يبدو ، خروجاً على أصول الدين . ولهذا فإنّ رد الفعل اللاهوتي ، عقب وفاة ابن رشد ، الذي مهّد له تفكير الغزالي الصوفي . كان قد وضع حداً للفترة الخلافة في الفلسفة العربية .

### الطاولة المستديرة

#### حول تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي

د. يوسف سلامة :

ببل كل شيء يجب أن نكون على بينة من العناصر التاريخية التي سمحت بتكوين الفلسفة الإسلامية ، فتكوين أي فلسفة مشروط بمجموعة من العوامل ليس بالضرورة أن تكون هذه العوامل كلها محلية بل إن لتاريخ الفلسفة حقوقه التي لابد أن يؤكدّها داخل كل مذهب فلسفي وداخل كل فخر فلسفي .

وعلى هذا فالمقدمة الكبرى في كل بحث فلسفي وكل محاولة لتقويم الاسئلة والإجابات التي قدمت يجب أن تعترف بحقوق تاريخ الفلسفة وتواصل تاريخ الفلسفة ابتداء من أول لحظة استطعنا أن نؤرخ فيها للوعي الفلسفي حتى لحظتنا الراهنة .

وعلى ذلك يجب أن لا يخطر ببالنا أن هنالك حدوداً فاصلة كالحدود السياسية لا يمكن اجتيازها إلا بتأشيرات وجوازات سفر ( باسبورات ) بالنسبة للفكر ، الفكر كما يقول هيجل يجد لنفسه السبيل والوسائل لكي يخترق الحدود ولكي يسجل نفسه في أماكن لم تكن لتخطر لنا على بال .

## التراث العربي

وعلى ذلك فإن الفلسفة اليونانية بالتيارات الرئيسية التي انتهت إليها الفلسفة الاسكندرانية يمكن ان تكون بما ترجم بعد ذلك من هذا التراث اليوناني في الفلسفة الاسكندرانية مع التأثيرات الشرقية القديمة من غنوصية وهرمسية وصوفية، مضاف إلى ذلك فلسفات هندية وأفكار فارسية وحكمة هندية.

كل ذلك أكد حقوقه داخل الفكر العربي الإسلامي حتى ابتداء من عصر بني أمية ولم يكن هنالك من داع حتى يأتي العصر العباسي حتى نكتشف هذه العناصر .

وعلى سبيل المثال نجد ابن المقفع يترجم عدداً من الأعمال التي نجد منها ( أفكاراً سياسية وأفكاراً حكمية ) قد كانت بمثابة نقطة من نقاط الابتداء التي سمحت للفكر الفارسي والهندي مثلاً على سبيل المثال بأن يسجل آثاراً واضحة في الفكر الإسلامي كما في رسالة الصاحب أو كيلة ودمنة على سبيل المثال.

الفارابي والتي نجد لها جذوراً عند الكندي نفسه قد هيمنت فيما أزع على تكوين الفلسفة الإسلامية فتحوّلت إلى ظاهرة بنيوية تكوينية وليست مجرد ظاهرة عارضة يمكن لنا أن نلج فيما بعد نوعاً من الابتعاد عنها بل بالحقيقة كلما سارت الفلسفة العربية الإسلامية خطوة إلى الأمام وكلما تقدم بها الزمان أرسطياً لاحظنا أن هذه الازدواجية آخذة في الوضوح .

وابن سينا نفسه ينطبق عليه ما ينطبق على الفارابي فالشفاء يمكن أن يكون أرسطياً في الطبيعيات ويمكن أن يكون أفلاطونياً في الإلهيات .

فحتى ابن سينا مثلاً والذي وضع موسوعة ضخمة موسوعة الشفاء والتي أجزاء كبرى فيها يمكن أن تكون أرسطية ومع ذلك فإن ابن سينا حدثنا كثيراً ووعدنا كثيراً بأنه سيضع منطقاً مشرقين في مقابل منطق المشائين ، هذه الوعود حتى وإن لم تتجز فهي تتطوي على هذه الازدواجية وتؤكدنا وتكشف لنا عن هذه الازدواجية المتأصلة والمتأزمة داخل الفكر الإسلامي ، وعلى سبيل المثال فإن أحد كتب ابن سينا ويسمى النجاة، لا يخلو من دلالة ، ولا يخلو من طرافة ويكشف عن تلك النزعة الباطنية المتوجهة صوب الواحد وصوب النزعات الفيزيائية المختلفة .

هذه الازدواجية داخل الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق قد استمرت هي ذاتها تكشف عن نفسها وبقوة داخل الفلسفة العربية الاندلسية في المغرب وفي اسبانيا .

ولو نظرنا عند ابن باجة في تدبير المتوحد مثلاً لوجدنا هذه الازدواجية ذاتها قائمة بطريقة ما فابن باجة طبيب وشارح لكتب أرسطو وإن لم يصلنا معظم أعماله ولكنه شرح ( كون الفساد ) (الحس المحسوس ) ورسائل أخرى لأرسطو و ( السماع الطبيعي ) وهو يحيل إليها في كتابه (تدبير المتوحد ) مما يعني أن هنالك قاعدة أرسطية اتخذها ابن باجة لفكره الطبيعي . ربما نجد لديه شروحات على بعض أعمال أرسطو ربما لم يصلنا معظمها وعلى ذلك فالتيارات الأساسية اللذان استندت إليهما الفلسفة العربية الإسلامية هما التياران اللذان كانت تنوس فيما بينهما وهما التيار الأرسطي والتيار الأفلاطوني ..



## التراث العربي

نضيف إلى ذلك أن ابن رشد نفسه أيضاً يسهل أن نجد لديه تطبيقات مثل هذا الازدواج .  
الآن لو انتقلنا إلى الطريقة التي حدث بها نوع من التفاعل بين الفلسفة الاندلسية والعربية بصفة عامة لوجدنا أيضاً أن الفلسفة اللاتينية هي ذاتها قد عانت من هذا الازدواج ، فيسهل أن نجد الازدواجية نفسها قائمة داخل الفكر اللاتيني . الغربي فصحيح أن الارسطية في نهاية العصور الوسطى قد أكدت حضورها بقوة من خلال المذاهب الرشدية اللاتينية ، ولكننا لا نعدم وجوداً للنزعات الأفلاطونية بأشكالها المختلفة في الحقب التي سبقت انتشار الرشدية وغزو الرشدية لفرنسا ولما حولها ولتأصلها في إيطاليا .

### د. طيب تيزيني .

أبدأ مداخلتني بملاحظة حول بروز نزعة ثقافية جديدة في الفكر الغربي ، وأريد لها أن تهيمن في الفكر العربي وهي نزعة الحداثوية التفكيرية ، هذه النزعة ترى أن التاريخ العالمي أفصح عن لاجدواه وعن أنه دخل النفق المعتم ومن ثم فإن مهمتنا تتمثل في عملية تشظيته وتفكيكه ، بحيث إن هذا التراث الثقافي العالمي يجب أن يجد مثواه الأخير، إن النزعة التفكيرية الحداثوية إذاً تنهي التاريخ ، ومن ثم فإن ندوتنا هنا من موقع النزعة الحداثوية التفكيرية الثقافية تمثل أمراً زائفاً . !

لابد من أجل مناقشة قضايا الفلسفة العربية سلباً وإيجاباً من التصدي لمثل هذه النزعة أي من أجل إفساح النظر للتأكيد على أن الرؤية التاريخية هي المبدأ في الموقف . وطبعاً تدخل في إطار هذه النزعة آراء أخرى من نمط آراء فوكو ياما .

إذا أردت أن أدخل غمار التاريخ الفلسفي بعد أن أبعدت وهم هذه النزعة الحداثوية التفكيرية التي تلغي مفهوم التاريخ وتجعله مفهوماً زائفاً غير ذي أهمية . ما أراه مهماً على صعيد البحث في التاريخ الفلسفي العربي يتمثل في التالي :

هل هناك فعلاً فلسفة عربية إسلامية ؟ هذا السؤال ليس نافلاً لأنه يشكك منذ أكثر من قرن في هذه المسألة .

وقد بدأ جمع من المفكرين والفلاسفة الغربيين بعملية التشكيك هذه وكان منهم هيجل ولكن رينان كان الأول بينهم ذلك لأنه خصص لهذه المسألة كتاباً ضخماً سماه ابن رشد والرشدية أراد فيه أن يدلل على أن الحديث عن فلسفة عربية ليس إلا من قبيل الوهم .

وإذا أردنا أن نحفظ بمثل هذا المصطلح فلا بأس ولكن بمعنى أن هذه هي الفلسفة اليونانية التي نقلت من العربية إلى أوروبا . إن رينان هذا لم ينته ولكنه يبعث الآن حياً في مجموعة من الظواهر الثقافية في مرحلة التهدم العالمي الكبير . ولعلني أشدد هنا على ( محمد عابد جابري ) الذي ينحو نحو رينان حينما يلج على أن الحديث عن فلسفة عربية أيضاً ليس إلا من قبيل الوهم ذلك أن الحديث عن الفلسفة هو حديث غربي - حديث في الفلسفة الغربية . وفي حد أقصى يرى الجابري أن الفلسفة

العربية ، ويضعها بين قوسين ، ما هي إلا إعادة إنتاج الفلسفة اليونانية . إعادة إنتاج ، أي قراءة جديدة لفلسفة كانت قائمة ومن ثم فهي لا تمتلك موضوعاً خاصاً بها . الفلسفة العربية لا تمتلك موضوعاً خاصاً وإنما امتلاكته من الخارج . يضعنا الجابري أمام ازدواجية الايديولوجية والمعرفة فيقول إن الايديولوجيا العربية الفكرية استطاعت أن تتزاوج من المعرفة اليونانية والفلسفة اليونانية لتنتج هذا الناتج المعلق ما بين الايديولوجي والمعرفي .

وهناك اتجاهات أخرى ينحو أصحابها أيضاً نحواً يبعد فيه مفهوم الفلسفة العربية ومنهم علي سالم نشار الذي أعلن متاعماً مع رينان والجابري ، أن عبقرية العرب تمثلت في الفقه وفي الكلام ، أما التقليد الفلسفي المنظم الذي يقوم على وجود منظومات فلسفية منطقية منسقة فهذا أمر مستجلب من خارجها .

أريد أن أشير إلى أن هذه النظريات أصبحت غير ذات أهمية ، بعد ذلك التراكم الكبير الذي تحقق علي صعيد الدراسات الفلسفية التاريخية والنسقية أي على صعيد دراسة تاريخ الفلسفة العربية بذاتها أولاً وثانياً على صعيد البحث في مفهوم الفلسفة . ما الفلسفة بهذا المعنى ؟ لماذا أبعدت عن التاريخ العربي من موقع رينان وهيجل والنشار والجابري ؟

هنا ألاحظ ضرورة للحديث قليلاً عن الفلسفة العربية الإسلامية وقد أتيت على ذلك بصورة سريعة البارحة . حينما نتحدث عن الفلسفة فإننا نكون قد تحدثنا عن نسق عمومي شمولي أي ليس هنالك فلسفات متعددة في العالم ، وإنما هنالك فلسفة واحدة إنما هذه الفلسفة تستمد نسقها الحقيقي عبر الخصوصيات الثقافية السوسيو - ثقافية للشعوب . ومن هنا فليس صحيحاً أن نخطو خطوة باتجاه الفلسفة اليونانية لنحاول أن نكتشف فيما إذا كان هنالك مثيل لها في التاريخ العربي ، وإن لم يكن هنالك مثيل تماماً لها ، فإننا سننفي مثل هذه الفلسفة العربية . إن هذا الكلام أصبح لاغياً ولا قيمة علمية له من موقع التأكيد على أن وحدة الفلسفة تتطوي على الخصوصية الفلسفية ، الخصوصية الفلسفية العربية التي أشرت إليها البارحة .

أريد هنا أن ندقق فيها فأقول إنها ذلك التيار الذي أخذ ينشأ بالتصارع الضمني مع الدين الذي ينشأ في بداية الأمر ، ذلك لأننا حينما نتحدث عن الفلسفة فإننا نتحدث عن نسق له ما يجعل منه نسقاً فلسفياً لا يصح أبداً أن نتحدث عن فلسفة دينية أو عن دين فلسفي . هناك دين ، أي نسق يجعل منه ماهو عليه ، وهناك فلسفة أي نسق يجعل منه ما هو عليه . ومن ثم فإن هذا التوفيق التأكيد بين الأمرين ظهر زائفاً بالمعنى المعرفي .

الفلسفة العربية إذن وجدت نفسها في البدء أمام لحظة إيديولوجيا كان عليها أن تتعامل معها ، ولحظة دينية ، وقد زاد الإشكال اشكالا حين أتى الدين الإسلامي وأكد على العقل وأكد على ضرورة النظر العقلي ، ومن ثم ظهر الأمر وكأنه مصادرة على موضوع الفلسفة وهنا وجدت الفلسفة العربية الناشئة نفسها أمام ضرورة إيجاد حتماً من التوافق بينها وبين الدين . لكن هذا التوافق لم يجعل منها فلسفة دينية كما أنه لم يجعل من الدين ديناً فلسفياً لأن لكل نسق خصوصيته .

## القراءات العربية

هذا الموقف إذن جعل منها مرغمة على أن تصل إلى طريقة الحقيقتين وفي ظن هذه النظرية إذا لم تفكك تفكيراً مادياً جديلاً فإنها ستغوي الكثير من الباحثين الذين سيعتقدون في ذلك الحين أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو ذلك الذي ستمثل في نظرية الحقيقتين .

أظن أن هذه النظرية يجب أن يعاد بناؤها لصالح التأكيد على أن الفلسفة العربية لم يكن لها أن تطرح نفسها إلا عبر محاولة اكتشاف شريعتها لموقع ما هو شرعي ، ولذلك ظهر الأمر وهنا النقطة الأخيرة وكأنما هنالك موقف مضاد من الجمهور وفق التقسيم الذي ورد البارحة بين شريعة للعامة وفلسفة للخاصة . أظن هذه المسألة تحتاج أيضاً مزيداً من التفكير والتعميق .

وبهذا المعنى فإن الفلسفة العربية لها خصوصيتها التي لا يمكن أن تختزل إلى الفلسفة اليونانية . كلمة أخيرة تتصل بمصالح الفلسفة العربية . الفلسفة العربية الإسلامية تصدعت بعد تصدع الدولة المركزية في القرن الـ ١٨ ، الدولة المركزية التي قامت على مجتمع كاد أن يكون مجتمعاً صناعياً فيما لو استطاع الرأسمال الصناعي أن يتجه باتجاه رأسمال قادر على أن يعيد نفسه وأن ينتج نفسه بصورة مطردة وهذا الرأي ليس لي . بل هو لـ ماكسيم ماركسون . والمهم في ذلك هو أن هذه الفلسفة نمت بحدود أساسية عامة وأوجدت جواً هاماً من الحرية والليبرالية ولكن الحصار أتى من موقع الموقف الضاغط الديني وفي الوقت نفسه الإيجابي الذي لم يسمح لها أن تكتشف نفسها بوصفها نسفاً مستقلاً .

### د. برقايوي

أيتها السيدات أيها السادة

ماهي خصوصية الفلسفة العربية؟

تحدث الزملاء عن حضور أرسطو وأفلاطون في الفلسفة العربية ولو سألنا سائلاً (أحدًا) السؤال التالي ما الذي أضافه ابن رشد إلى الفلسفة ولم يصفه أرسطو؟ لكان الجواب صعباً وفي ظني إذا أردت أن أبحث في خصوصية الفلسفة العربية النظري فإنني لن أجدها لا في فلسفة ابن رشد ولا في فلسفة ابن سينا بل في ابن عربي بالذات .

كان هناك عائق شديد أمام التفلسف في الفلسفة العربية الإسلامية ، عائق يحول دون السير قدماً في الفلسفة التي تفترض أول ما تفترض الحرية . لكي يكون الفيلسوف متفلسفاً يجب أن يكون قادراً على التفلسف يجب أن يكون حراً في التفكير . هذا العائق هو العائق الأساسي . صحيح ، ولكن أيضاً هناك مشكلة أساسية تواجه الفيلسوف العربي ، ألا وهي مشكلة الله وفي ظني أن الفلسفة بدأت تدور حول هذه المشكلة .

ابن عربي وهذه أهميته بقي في إطار الثقافة العربية ، وأعاد إنتاجها على نحو كفي مختلف فابن عربي أمام كيف جديد لله . وأمام كيف جديد للإنسان ، وأمام كيف جديد للعالم ، ومن هنا سنجد أنه

## التراث العربي

من الصعب على أي باحث لابن عربي أن يقول هذه فكرة أرسطية هذه فكرة أفلاطونية هذه فارسية . لا يستطيع أن يفتت ابن عربي إلى مثل هذه الأفكار بينما باستطاعته ببساطة إن يقول أن أرسطو هذا هو موجود عند ابن رشد وبشحمه ولحمه .

النقطة الثانية لماذا لم يهتم الفكر العربي المعاصر بابن عربي وهذا سؤال طرحه البارحة الدكتور غسان.

لماذا لم يهتم بابن عربي بل اهتم بنظرية الفيض عند الفارابي ، واهتم بدني العالم عند ابن رشد ولم يهتم بابن عربي . في ظني أن ما وقع فيه الفكر العربي المعاصر في عودته إلى التراث أنه أراد أن يستحضر التراث من أجل أن يؤكد أفكاراً مسبقة لديه ، و بالتالي كان استحضاره لابن رشد ولابن سينا والفارابي استحضاراً ذرائعياً جداً .

في تعلّقنا بالفلسفة العربية الرشدية بشكل خاص فنحن لم نتعرف على ابن رشد مباشرة بل تعرفنا على ( أفيروس ) وهناك فرق بين ( أفيروس ) وابن رشد وابن رشد الحقيقي نقل إلينا عن طريق انطونيو من خلال كتاب رينان ، وبدأ العرب يتعرفون على ابن رشد من خلال كتاب رينان . كان أصلاً هم فرح انطون هو أن يدافع بشكل عام عن النزعة العقلية عند أفيروس فقدم كتاب رينان كسلاح في تلك المرحلة من أجل الدفاع عن العقل.

الظاهر وهذه مفارقة شديدة جداً لقد استعدنا تراثه وكتبنا عنه دون أن يظهر لدينا فيلسوف رشدي أو فيلسوف سيناوي أو فيلسوف فارابي أي لم يتشكل لدينا فيلسوف باستطاعته أن يقول إنه استمرار لتقليد هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة العرب بينما نحن نجد حتى الآن من هو أفلاطوني ومن هو أرسطي ومن هو... كانتني ... إلخ .

### د. محمود الخضرة

الواقع تحدث الزملاء بما فيه الكفاية ولم يتركوا زيادة لمستزيد وأنا أرى لي رأياً أخصه في أنه لايجوز أن تكون عندنا عقدة الدونية.

هل هنالك فلسفة عربية أم لا توجد فلسفة عربية نحن نقول توجد فلسفة عربية مادام يوجد نسق فكري وهذا النسق الفكري يعبر عن روح الأمة أو روح العصر في مرحلة من مراحلها.

أما إذا قلنا إن الفلسفة هي نسق ثابت فمعنى ذلك هنا يمكن لأي منا أن يقول لا توجد فلسفة إنكليزية أو يابانية إلى غير ذلك إلخ .

شكراً

\* أعد الندوة للنشر : جهاد أبو حرب . \*